48e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 24 11 JUIN 1931

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Que faut-il entendre par « *Inde venturus est judicare vivos et mortuos* » ?

J'avais toujours pensé qu'il s'agissait ici des vivants de la vie de la grâce, et des morts de la mort du péché.

Certains auteurs, s'appuyant sur ce texte, prétendent prouver qu'à la fin du monde les vivants ne passeront point par la mort avant le jugement général. Leur opinion est-elle approuvée ?

R. — Nous pourrions nous contenter de vous renvoyer à l'*Ami* de 1912, p. 996. Mais voilà près de 20 ans que cette première réponse est parue, et si elle n'a pas vieilli dans sa substance, il est peut-être à craindre que notre correspondant ne puisse facilement s'y reporter. De plus, un document d'une importance capitale, le décret de la Commission Biblique du 18 juin 1915 (voir *Ami* 1920, p. 257), a apporté, sur une question très connexe, des précisions dont il faut maintenant tenir compte. Enfin, des travaux nouveaux ont été publiés, qu'il est bon de mentionner ici. Donc, nous croyons faire œuvre utile en répondant derechef à la question qui nous est posée.

* *

I. Le sens littéral d'après la Sainte Ecriture. — **Rappelons tout d'abord que la formule du jugement des vivants et des morts se lit trois fois dans le Nouveau Testament :**

Act., x, 42 (discours de Pierre) : « *Et præcepit nobis prædicare populo et testificari quia ipse est, qui constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.* »

I Pet., iv, 5 : « *Qui reddent rationem ei, qui paratus est judicare vivos et mortuos.* »

II Tim., iv, 1 : « *Testificor coram Deo et Jesu Christo, qui judicaturus est vivos et mortuos, per adventum ejus et regnum ejus.* »

De ces textes, il faut rapprocher Rom., xiv, 9 : « *In hoc enim Christus mortuus est, et resurrexit ; ut et mortuorum et vivorum dominetur.* »

La distinction entre vivants et morts au dernier jour se retrouve également, sans la formule, dans I Thess., iv, 13 et suiv., et I Cor., xv, 31. Nous aurons l'occasion de reprendre tous ces textes.

Rien d'étonnant que la formule *venturus est judicare vivos et mortuos* soit passée dans le symbole des Apôtres. Nous la trouvons d'ailleurs en plusieurs écrits de l'âge apostolique :

II Clem., i, 1 : « *Ita sentire nos oportet de Jesu Christo, tanquam de Deo, tanquam de judice vivorum et mortuorum...* » ;

Barn., vii, 2 : « *Si ergo Dei filius, qui est Dominus et judicaturus est vivos et mortuos, passus est...* » ;

Polyc., ii, 1 : « *Credentes in eum qui Dominum nostrum Jesum Christum a mortuis suscitavit eique gloriam dedit... qui venit judex vivorum et mortuorum...* »

A première vue, on interprétera vivants et morts dans le sens le plus obvie, celui que notre correspondant paraît accepter difficilement. Vivants, ceux que le « jour du Seigneur » trouvera encore en vie ; morts, ceux qui, au dernier avènement du Christ, auront déjà quitté ce monde.

Et pourquoi pas ?

Cette interprétation obvie semble s'imposer quand on replace l'assertion du jugement des vivants et des morts dans la perspective où le situent les auteurs de l'époque apostolique. Cette perspective est celle du jugement général, au second avènement du Christ.

On sait que la fonction de Juge souverain, au jour du dernier jugement, appartient au Messie. Déjà l'Ancien Testament le laisse entrevoir. Le livre de Daniel montre le Messie futur, au jour du second avènement, « venant sur les nuages du ciel, comme un fils d'homme... Et il lui fut donné pouvoir et gloire, et royauté, et tous les peuples, nations et langues le servirent. » (Dan., vii, 13-14). Cette prophétie, qui ne peut s'entendre exclusivement du peuple d'Israël, a inspiré plusieurs conceptions messianiques du judaïsme palestinien. Les *Psaumes de Salomon* représentent le Messie comme un roi puissant qui domine toute l'humanité (xvii, 35-47) ; et le *Livre des Paraboles d'Hénoch*, reprenant à son compte l'expression de Daniel, « le fils de l'homme, » l'attribue à ce « roi vainqueur, » qui en même temps sera le juge universel devant lequel comparaîtront tous les hommes, saints et pécheurs, et les anges eux-mêmes (Hén., lxii, 3-5 ; lxix, 27).

Mais c'est Jésus-Christ lui-même qui fixera d'une manière définitive et indiscutable ce trait de sa personnalité messianique. Il est ce « Fils de l'Homme » assis à la droite de la Puissance et ve-

nant sur les nuées du ciel (Mt., xxvi, 64) ; ce personnage supranaturel dont il avait décrit, au chapitre précédent (Mt., xxv, 31-46), la fonction judiciaire au jour du dernier avènement. Cette fonction de Juge universel, propre au Fils de Dieu, est d'ailleurs clairement attestée dans S. Jean, v, 22, 27 ; et l'exercice de la puissance judiciaire du Christ est constamment reporté par S. Paul au « jour de Notre-Seigneur » (I Cor., v, 5 ; II Cor., i, 14 ; I Thess., v, 2), c'est-à-dire à la parousie ou second avènement (I Thess., ii, 19 ; iii, 13 ; v, 23 ; II Thess., ii, 1-2 ; cf. II Thess., i, 7, 10 ; ii, 8 ; I Cor., i, 7 ; Col., iii, 4 ; I Tim., vi, 15 ; I Pet., iv, 13, etc.). Aussi, le Christ a-t-il donné à ses apôtres l'ordre « de prêcher qu'il est le Juge, déterminé par Dieu, des vivants et des morts » (Act., x, 42).

Et quand S. Paul s'attache à faire connaître aux Thessaloniciens ce qu'il leur est expédient de savoir touchant l'avènement du Seigneur, il affirme expressément que son enseignement se rapporte à une « parole du Seigneur » (I Thess., iv, 15), soit, dit le P. Prat, à une parole prononcée par Jésus au cours de sa vie mortelle et non enregistrée par les évangélistes, soit à une parole intérieure attribuée au Maître avec la certitude de l'inspiration [1]. »

Mais qui sont, dans ce jugement final, les *vivants* et les *morts* dont il est question ?

Nous ne pouvons mieux le dire qu'en nous reportant à la première épître aux Thessaloniciens, où il semble que Paul ait voulu lui-même nous le déclarer :

« Nous ne voulons pas, écrit-il, que vous soyez dans l'ignorance au sujet de ceux qui sont endormis, afin que vous ne vous affligiez pas comme les autres qui n'ont pas d'espérance. Car, si nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, nous devons croire pareillement que Dieu amènera par Jésus (et) avec lui ceux qui dorment. Or, nous vous déclarons sur la parole du Seigneur que nous, les vivants, les survivants, à l'avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui dorment. Le Seigneur en personne, au signal donné, à la voix de l'archange, au son de la trompette divine, descendra du ciel et les morts qui sont dans le Christ ressusciteront d'abord ; ensuite, nous, les vivants, les survivants, ensemble avec eux nous serons transportés dans les nuées aériennes à la rencontre du Seigneur, et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur. Que ces paroles vous soient donc un motif de consolation spirituelle » (iv, 13-17).

Pour comprendre la pensée de Paul, il faut se souvenir de l'erreur qu'il se proposait de corriger. Certains fidèles, peut-être trompés par une interprétation erronée de Mt., xxiv, 34 (cf. Mc., xiii, 30 ; Lc., xxi, 32 : *cette génération-ci ne passera pas sans que tout cela n'arrive*), estimaient que, seuls, les privilégiés que le retour prochain du Sauveur trouverait encore vivants sur terre, auraient part à la gloire du Jour du Seigneur ; et que les morts déjà couchés dans leurs tombeaux seraient exclus de cette gloire. Dans cette fausse interprétation, ils déploraient le sort de leurs défunts, s'imaginant ou qu'ils ne ressusciteraient pas, ou que du moins ils n'auraient aucune part à l'éclatante manifestation de la parousie, si impatiemment désirée des premiers chrétiens. S. Paul rassure les Thessaloniciens sur les deux points qui faisaient l'objet de leur inquiétude :

« La résurrection glorieuse de ceux qui se sont endormis dans la foi et la charité de Jésus, est une conséquence nécessaire de la résurrection de Jésus lui-même ; il n'y a donc pas lieu de les pleurer comme s'ils ne devaient pas se relever, en la bienheureuse immortalité, de la poussière de leurs tombeaux : c'est la première chose. Et vient ensuite la seconde, qui est que les vivants du dernier jour, réservés pour l'avènement du Seigneur, ne seront en rien avantagés au-dessus des autres, en ce qui regarde la participation au triomphe de la parousie. Car les « dormants » se réveilleront de leur sommeil à la vie immortelle, tandis que les vivants, de leur côté, y entreront par un rapide changement..., *et tous ensemble, tous en même temps, vivants et dormants de tout à l'heure*, seront emportés à la rencontre du Seigneur, dont à tout jamais ils ne seront plus séparés » (Billot, *La Parousie*, Paris, 1920, p. 255-6).

Il faut noter, avec Prat et Billot, que S. Paul ne s'occupe ici que des *justes*, morts et vivants. Pour les morts, les textes sont clairs : ce sont ceux qui sont *morts dans le Christ*, οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ (I Thess., iv, 16) ; ceux qui sont endormis en Jésus, κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ (iv, 14). Parallèlement, les vivants sont les justes vivants, ce que semble indiquer S. Paul en écrivant : « *nous*, les vivants, » c'est-à-dire, les nôtres, ceux de notre parti, de notre communion, les croyants, les amis de Jésus et de son avènement, par opposition à ceux que la seconde Epître aux Thessaloniciens présente (i, 8-10) comme ne connaissant pas Dieu, n'obéissant pas à l'Evangile, et devant par suite, au jour de la parousie, subir la peine d'une perdition éternelle, loin de la face du Seigneur et de l'éclat de sa puissance (Billot, *id.*, p. 260).

Le même enseignement se retrouve dans la I[a] Cor., xv, 51-53, qu'il faut lire dans le texte grec, et non dans la Vulgate, pour en avoir le sens original : — « Voici que je vais vous dire un secret. Tous, nous ne mourrons pas, mais tous nous serons transformés, en un instant, en un clin d'œil, au son de la trompette dernière ; car la trompette sonnera et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons transformés. Car il faut que ce (corps) corruptible revête l'incorruptibilité et que ce (corps) mortel revête l'immortalité. »

Le mystère que S. Paul entend révéler consiste en ceci : que même les justes *épargnés par la mort* doivent être transformés, aussi bien que les justes morts dans le Christ ; que cette transformation, commune aux vivants et aux morts, aura lieu instantanément et simultanément, au premier son de la trompette annonçant la parousie ; qu'ainsi les morts ressusciteront incorruptibles, et les vivants seront transformés pour être rendus, eux aussi, incorruptibles.

[1] *La Théologie de S. Paul*, t. i, 17e édit., p. 88.

Ici encore il n'est question que du sort des justes, morts ou vivants ; et comme dans l'Epître aux Thessaloniciens, l'Apôtre semble se placer au nombre des vivants, lors de la parousie [1].

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, nous pouvons déjà formuler ici, avec le P. Prat, une première conclusion : « On entend tout simplement par morts et vivants, les morts et les vivants que l'arrivée du Juge suprême trouvera sur la terre » (t. I, p. 92).

* *

Une question subsidiaire se pose ici, que nous ne pouvons passer sous silence après le décret de 1915. S. Paul partageait-il la persuasion des premiers chrétiens sur l'imminence de la parousie ? Son enseignement laisse-t-il transpercer cette illusion ?

C'est ici que nos lecteurs voudront bien se reporter à l'*Ami* du 6 mai 1920, *Bulletin d'Ecriture Sainte*. Nous ne ferons que rappeler ici les principes directifs exposés dans ce Bulletin, à la suite de la décision.

1° « Pour résoudre les difficultés qui se rencontrent dans les épîtres de S. Paul et des autres apôtres où il est question de la parousie, c'est-à-dire du second avènement de N.-S. J.-C., il n'est pas permis à un exégète catholique d'affirmer que les Apôtres, — bien que sous l'inspiration du Saint-Esprit ils n'enseignent aucune erreur, — émettent néanmoins leurs propres opinions tout humaines, où peut se glisser l'erreur ou l'illusion. »

2° « L'apôtre S. Paul n'a absolument rien dit, dans ses écrits, qui ne concorde parfaitement, en ce qui concerne l'époque de la parousie, avec cette ignorance commune dont a parlé le Christ. »

3° « Quand S. Paul écrit : « Nous, les vivants qui sommes restés » (I Thess., IV, 15 ; cf. I Cor., XV, 51-53), il n'a voulu, en aucune façon, affirmer une parousie tellement prochaine qu'il se soit rangé, lui et ses lecteurs, au nombre des fidèles qui seront alors vivants et iront au devant du Christ. L'interprétation que les Pères, surtout S. Jean Chrysostome, ont donnée de ce verset ne doit pas être rejetée comme cherchée trop loin et dépourvue de fondement solide. Cette interprétation, adoptée au cours des siècles dans les Ecoles catholiques, suivie par les Novateurs du XVIe siècle eux-mêmes, peut à bon droit être qualifiée de traditionnelle. »

Cette interprétation, on le sait, est celle-là même qu'avec le cardinal Billot nous avons indiquée tout à l'heure : « Quant à ce mot *Nous*, S. Paul ne l'applique pas à lui-même, car il ne devait pas vivre jusqu'à l'époque de la résurrection, mais il l'applique aux fidèles ; voilà pourquoi il ajoute : *qui sommes restés pour l'avènement du Seigneur*, nous ne préviendrons pas ceux qui sont dans le sommeil. C'est comme s'il disait : ne créez pas des difficultés lorsque vous entendrez dire que les vivants d'alors ne préviendront pas les morts tombés en dissolution, en putréfaction, ceux qui sont morts depuis des milliers d'années ; c'est Dieu qui fait tout. Et, comme il lui est facile de faire comparaître ceux qui ont tous leurs membres, il lui est également facile de faire venir ceux qui sont décomposés » *(P. G.*, t. 62, col. 436).

On relira avec profit la solution, dûment nuancée selon les exigences de la doctrine et de la critique, que le P. Prat apportait à cette question, dans la première édition de sa *Théologie de S. Paul*, t. I, Paris, 1908, p. 108-109, et qu'il a maintenue sans changement, jusque dans la dernière édition, Paris, 1930, p. 89-90 :

« Paul a-t-il partagé l'illusion commune ? En principe, rien ne s'y oppose ; car l'inspiration ne donne pas toute science et ne pouvait pas en tout cas donner la connaissance du dernier jour, que le Père céleste s'est réservée. En dehors de la vérité dont il est le dépositaire, l'écrivain sacré peut ignorer, hésiter, asseoir une opinion sur des probabilités ou des vraisemblances, se porter à la recherche du vrai par les moyens dont disposent les autres hommes. Le tout est qu'il n'enseigne pas l'erreur. Paul, sachant mieux que personne que la date du dernier jour n'entre point dans l'objet de la révélation, n'enseigne pas que le monde va finir ; il déclare formellement que la fin n'est pas imminente ; mais, à défaut de lumière spéciale, il s'en tient au mot de l'Evangile (cf. Mt., XXIV, 34 ; Marc, XIII, 30 ; Luc, XXI, 32). Pourtant, il ne semble pas envisager devant lui une longue série de siècles. Sans doute, ces paroles : « Nous les vivants, nous les survivants, nous irons au devant du Seigneur » ne préjugent rien, l'Eglise ne mourant pas et tous les chrétiens pouvant s'identifier avec elle, comme s'ils devaient assister, dans un avenir lointain, à ses triomphes et à ses épreuves. Néanmoins, l'Apôtre parlerait-il de la sorte s'il avait l'intuition nette que des milliers d'années le séparent du terme ? Dans la suite, la perspective s'éloignera. Plus le monde durera, plus on s'habituera à le voir durer. L'idée de parousie deviendra plus rare ; le mot finira lui-même par se perdre. Ce que nous ne pouvons admettre, avec certains exégètes modernes, c'est que l'esprit de Paul ait évolué dans le court laps de temps qui s'écoule entre les deux Epîtres aux Corinthiens. A ceux-ci, il tient jusqu'au bout le même langage qu'aux Thessaloniciens. »

* *

II. Superpositions théologiques. — L'enseignement de Paul sur le sort des vivants à la fin du monde se résume en cette assertion : ils ne mourront pas ; ils seront transformés. Déjà, en 1920 (p. 266), nous indiquions qu'il était impossible de trouver dans le texte même une indication susceptible de nous faire connaître avec certitude en quoi consistera cette transformation. Là où l'exégèse semble impuissante, la théologie est intervenue pour proposer des solutions.

Peut-on admettre que cette transformation consistera uniquement dans la glorification du corps, sans passer par la mort ? Ainsi semblait le souhaiter S. Paul dans la II Cor., v, 2-4 : « Nous gémissons, désirant ardemment revêtir par-dessus (le corps périssable) notre demeure du ciel, si toutefois nous sommes trouvés vêtus (en vie, revêtus de notre corps), et non pas nus (dépouillés du corps, privés de la vie). Oui, nous qui sommes dans la tente (de ce corps périssable), nous gémissons dans l'accablement, parce que *nous ne voulons pas* être dépouillés, mais revêtus (d'immortalité) par-dessus (le corps actuel), afin que ce qu'il y a de mortel (en nous) soit absorbé par la vie (gloire). » Il est *certain* qu'ici S. Paul exprime le désir de tout homme de ne pas être dépouillé de son corps, tout abject qu'il soit, et par conséquent de revêtir le vêtement céleste, sans quitter notre vêtement terrestre (sans passer par la mort).

[1] Aussi les Corinthiens se prirent à désirer le privilège des derniers survivants du monde : revêtir l'immortalité sans avoir à subir la mort. — Désir légitime, répond l'Apôtre, s'il n'a rien de déréglé ; il est surnaturel, pourvu qu'il n'ôte rien à notre confiance et à notre résignation ; il est réalisable, à condition que le second avènement du Christ nous trouve encore en vie : *Si tamen vestiti, non nudi inveniamur* Ce sera le lot d'un petit nombre. Mais qu'importe après tout : soit que nous vivions, soit que nous mourions, nous sommes au Seigneur (II Cor., v, 1-9). Voir F. Prat, t. I, p. 90-91.

« Telle est, dit le P. Prat, la valeur exacte du mot grec (ἐπενδύσασθαι = mettre par-dessus), intraduisible en français. » (*Op. cit.*, t. II, p. 507). En ce cas, il faudrait admettre purement et simplement que les justes vivants, dont il est question dans I Thess., IV, 14 ; I Cor., XV, 51 ; II Cor., V, 2, passeront de la vie de la terre à la gloire du ciel sans être soumis à l'effet de la mort.

Mais par contre, la loi de la mort paraît avoir été portée par Dieu d'une manière si universelle, elle semble tellement être le corollaire obligé du péché originel, qu'on peut se demander si les textes de S. Paul n'exigent pas une interprétation plus conforme à l'analogie de la foi. « Il est *plus probable*, dit S. Thomas, et *plus convenable* d'affirmer que tous les hommes que le dernier avènement du Sauveur trouvera encore vivants, mourront d'abord et peu après ressusciteront » (I-II, q. 81, a. 3, ad 1) :

« L'opinion la plus sûre et la plus commune, c'est que tous les hommes mourront et ressusciteront de la mort et cela pour trois motifs : 1° Cette opinion s'accorde mieux avec la justice divine qui a condamné la nature humaine par suite du péché du premier homme... à la mort ; 2° Elle s'accorde mieux avec l'Ecriture qui prédit que tout le monde ressuscitera ; la résurrection n'appartient qu'à celui qui est tombé et dissous... ; 3° Elle s'accorde mieux avec l'ordre de la nature : ce qui est corrompu et vicié ne se renouvelle que par le moyen de la corruption... Il faut donc répondre que la distinction *des vivants et des morts* ne se rapporte pas au temps même du jugement, ni au temps passé tout entier, parce que l'on doit juger tous ceux qui ont été vivants en un temps donné, et tous ceux qui étaient morts en un autre temps ; mais on doit la rapporter au temps précis qui précèdera immédiatement le jugement, c'est-à-dire quand les signes précurseurs du jugement commenceront à paraître. » *(Suppl.*, q. 78, a. 1 et ad I).

Ce qui revient à dire que les vivants, que jugera le Christ, mourront avant ce jugement, mais « ils passeront par la mort comme n'y passant pas, parce qu'ils y passeront sans y demeurer, sans y faire de pause, en un prompt et rapide changement de vie à trépas et de trépas à résurrection. Et c'est ce qui, en toute hypothèse, les mettra dans une catégorie tout à fait à part, relativement aux autres morts descendant dans la tombe pour y séjourner et y dormir, jusqu'à ce que sonne l'heure du réveil général. » (Billot, *op. cit.*, p. 184).

Objectivement, on peut tenir la probabilité des deux opinions. Il demeure toutefois loisible à chacun d'exposer les raisons d'un choix entre l'une et l'autre.

1° *Au point de vue scripturaire*, nul doute que la première opinion soit plus fondée. Elle répond à la lettre aux formules employées par S. Paul. Une seule difficulté peut être élevée en raison du texte de la Vulgate dans I Cor. XV, 51 : *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur.* C'est le texte sur lequel s'appuie S. Thomas dans son argumentation, au deuxième argument proposé. Mais cette leçon, empruntée d'ailleurs par la Vulgate à l'ancienne version latine, est aujourd'hui abandonnée de tous comme inauthentique (voir *Ami* 1912, art. cité). Et le P. Cornély a démontré que l' « authenticité » de la Vulgate ne nous obligeait pas à admettre que tous doivent mourir au dernier avènement du Christ [1]. Une autre leçon, *omnes moriemur*, est tout aussi inauthentique : on doit n'y voir, dit le P. Prat (t. I, p. 166, note) qu'une correction dogmatique. De toutes façons, il faut donc en venir à l'interprétation des exégètes contemporains : les vivants, à la fin du monde, ne passeront point par la mort.

Mais du moins la loi de l'universalité de la mort, promulguée par S. Paul, Rom., V, 12, (cf. Héb., IX, 27), ne devrait-elle pas indirectement nous amener à une interprétation différente ? S. Thomas nous dira lui-même qu'on peut admettre l'universalité de la loi sans que son effet soit réalisé dans les derniers survivants [2] : — « Il est plus probable et plus convenable d'admettre que tous ceux qui se trouveront à l'arrivée de Notre-Seigneur mourront, et qu'ils ressusciteront peu après. Toutefois, si l'on admet avec d'autres auteurs qu'ils ne mourront jamais,... il faut répondre que quoique ces hommes ne meurent pas, ils n'en ont pas moins été condamnés à mourir, mais Dieu leur a fait remise de leur peine, comme il peut remettre aux pécheurs actuels la punition due à leurs fautes. » (I-II, q. 81, a. 3, ad 1)

En d'autres termes, l'affirmation scripturaire relative à l'universalité de la mort ne nous oblige pas à étendre cette universalité aux derniers hommes qui, par le fait qu'ils se trouveront vivants à la fin du monde, sont par là-même dans *une situation exceptionnelle.*

2° *Au point de vue traditionnel*, l'opinion préconisée comme plus probable par S. Thomas n'apparaît pas assise sur un fondement très solide.

Nous n'ignorons pas que notre affirmation paraîtra à plus d'un bien osée. Le *Catéchisme du concile de Trente*, dont l'autorité est si grande, n'a-t-il pas écrit : « Huic sententiæ quæ asserit omnes morituros esse nemine excepto Ecclesiam acquiescere ipsamque sententiam magis veritati convenire, scriptum reliquit S. Hieronymus ; idem sentit et S. Augustinus. Neque vero huic sententiæ repugnant Apostoli verba ad Thessalonicenses scripta..., nam sanctus Ambrosius, cum ea explanaret, ita inquit : *In ipso raptu mors prœveniet.* . Eademque sententia comprobatur sancti Augustini auctoritate, in libro *De civitate Dei* » ? (Part. I, c. XII, n. 6).

Malheureusement, dit le P. Prat *(Op. cit.*, t. II, p. 504, note), il y a dans ces lignes trois graves inexactitudes qui réduisent à néant la preuve d'autorité : 1° L'auteur du commentaire cité n'est pas S. Ambroise, mais l'Ambrosiaster, laïque

[1] *Introd. gener. in libros sacros*, 2e édit., p. 478.

[2] Cajétan s'exprime ainsi : « Statutum mortis est regulare ; illos autem non mori singulare est » *(In I Thess.*, IV, 16). Exception à la règle.

instruit, probablement orthodoxe, mais qui n'est pas docteur de l'Eglise. — 2° S. Augustin est tout à fait neutre (*Retract.*, II, 33 ; P. L., t. 32, col. 644) ; il serait plutôt favorable à l'opinion contraire. — 3° Les paroles attribuées à S. Jérôme ne sont pas de S. Jérôme, mais d'Acace de Césarée, cité par S. Jérôme (*Epist.*, 119 *ad Minerv.* ; P. L., t. 22, col. 970-971), avec Théodore d'Héraclée, Appollinaire, Diodore de Tarse, Didyme d'Alexandrie, Origène. Ici S. Jérôme n'est que rapporteur : « *Hæc celeri sermone dictavi quid eruditi viri de utroque sentirent loco et quibus argumentis suas vellent probare sententias vestræ prudentiæ exponens* » (col. 978).

L'histoire des superpositions théologiques, interprétatives de la pensée de Paul touchant le sort des vivants au dernier jour, ne saurait tenir dans les quelques lignes que lui consacre le *Catéchisme du concile de Trente*. Elle est extrêmement variée.

Tout d'abord, l'exégèse du texte *grec* de I Cor., xv, 51, n'amène presque aucune divergence chez les Pères grecs. Pour eux, les justes, à la fin du monde, ne passeront pas par la mort : *Patres græci unanimi fere consensu verba ita exponunt*, affirme Ch. Pesch (*Prælectiones*, t. IX, n. 565). On pourra, sur ce point d'histoire, consulter avec profit l'étude du P. A. Delattre, S. J., *Le second avènement de Jésus-Christ*, Louvain, 1891. Il nous suffira ici de reproduire l'assertion si nette de S. Jean Chrysostome, dans son *Commentaire* sur la I^a Cor., *loc. cit.* : « Que veut dire S. Paul : *Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés ?* Mais cette parole ne peut avoir d'autre sens que celui qu'elle présente : Nous ne mourrons pas tous ; mais tous, même ceux qui ne doivent pas mourir, seront changés ; car ceux-là aussi sont mortels. C'est comme si l'Apôtre disait : Ne crains pas de ne pas ressusciter, parce que tu mourras ; car il y en a qui ne mourront pas, et cependant cette exemption de la mort ne suffira pas à assurer leur résurrection. Il faut, de plus, que même les corps de ceux qui ne mourront pas, soient changés pour passer à l'incorruption (de la gloire). » (Hom., 42, n. 2 : P. G., t. 61, col. 364).

La même interprétation se retrouve chez S. Epiphane, *Hæreses*, LXIV, 70 (P. G., t. 41, col. 1193) ; chez S. Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, n. 22, P. G., t. 44, col. 208) ; chez Théodoret, dans son *Commentaire* sur la I^a Cor. (P. G., t. 82, col. 368). Sans doute, l'unanimité n'est pas absolue, puisque S. Jérôme, dans la Lettre à Minervius et Alexandre, nous rapporte quelques opinions divergentes notamment celle d'Acace de Césarée et celle d'Origène [1]. Il est à noter cependant que S. Jérôme, en exposant son opinion personnelle, est nettement favorable à l'interprétation de Chrysostome et des autres cités tout à l'heure. Voir la *Lettre 59 à Marcella* (P. L., t. 22, col. 587). En ce sens également, Tertullien, *De resurrectione carnis*, n. 41-42 (P. L., t. 2, col. 853) ; et l'auteur du Commentaire sur la I Cor., édité sous le nom de Primasius (t. 68, col. 644).

C'est non pas S. Ambroise, mais l'Ambrosiaster, qui le premier apporte un trouble sérieux dans une interprétation qui semblait déjà s'imposer. La cause en est à l'ancienne version latine qui lisait, dans I Cor., xv, 51, soit *omnes resurgemus*, soit *omnes moriemur*, supposant ainsi d'une manière et de l'autre, la mort universelle. Pensant tout concilier, l'Ambrosiaster imagina de faire mourir et ressusciter les justes, témoins de la parousie, pendant leur rapide transport aérien : *In ipso raptu mors præveniet, et quasi per soporem, ut egressa anima in momento reddatur. Cum enim tollentur, morientur.* C'est là, en réalité, le point de départ des hésitations dans l'enseignement traditionnel. En effet, en 418, S. Augustin, qui ne connaît pas encore l'interprétation de l'Ambrosiaster, est très ferme dans l'opinion reçue. Expliquant I Thess., IV, 14, il s'exprime ainsi : « En ce qui concerne ces paroles de l'Apôtre, il semble bien qu'elles affirment qu'à la fin du monde, à l'avènement du Seigneur, au moment où se produira la résurrection des morts, ceux qui seront trouvés vivants ne mourront point, mais seront transformés immédiatement pour recevoir l'immortalité accordée à eux comme aux autres saints, et qu'ils seront enlevés sur les nuées avec eux, comme le dit le texte. *Et chaque fois que j'ai voulu réfléchir à ces paroles de l'Apôtre, je ne leur ai pu trouver d'autre sens.* » (Epist. 193, n. 9 ; P. L., t. 33, col. 872 [1]. Cf. Epist. 140, n. 16, col. 544). En 422, dans le livre *De octo quæstionibus Dulcitii*, q. 3 (t. 40, col. 159), il n'a pas encore changé d'avis. C'est au moment où il compose le livre XX de la *Cité de Dieu* (vers 426) que l'opinion de l'Ambrosiaster, connue dans l'intervalle, le rend perplexe :

« Voici maintenant qu'il faut expliquer la parole du même Apôtre, parlant de la résurrection des corps aux Corinthiens : *Tous, nous ressusciterons*, ou, comme le portent d'autres livres, *tous, nous dormirons*. Mais la résurrection ne peut se produire que si la mort a précédé ; et le sommeil dont il est question ici ne peut être que la mort. Comment donc peut-on affirmer que tous mourront, que tous ressusciteront, s'il en est un grand nombre que le Christ trouvera encore en vie, et qui, par conséquent, ni ne mourront, ni ne ressusciteront ? Mais si nous admettons pour les saints, que le Christ trouvera encore en vie quand il reviendra, et qui seront emportés au devant du Sauveur, si nous admettons que le mouvement qui les emportera vers le Christ aura pour effet et de les faire sortir de leurs corps mortels, et de les ramener ensuite à ces mêmes corps

[1] Sont comptés comme admettant l'opinion littérale, Théodore d'Héraclée, Apollinaire, et Diodore de Tarse. La mort subie par tous, même au jour du second avènement, serait enseignée par Didyme d'Alexandrie et Acace. Origène tiendrait une opinion allégorique. Lettre citée, P. L., t. 22, col. 967 et suiv.

[1] C'est dans cette Lettre à Mercator que S. Augustin fait allusion, sans l'accueillir d'ailleurs, à l'interprétation allégorique des vivants désignant les *justes*, des morts désignant les *pécheurs* n. 11 (t. 33, col. 873). On retrouve également cette interprétation, accolée à l'interprétation littérale, dans l'*Enchiridion*, c. 55 (t. 40, col. 258). Voir plus loin.

revêtus d'immortalité, il n'y a plus aucune difficulté dans les paroles de l'Apôtre, soit qu'il dise : « *Ce que tu sèmes n'est pas vivifié, si auparavant il ne meurt* » (I Cor., xv, 36), soit qu'il dise : *Tous, nous ressusciterons* ou *tous, nous mourrons*. Car les vivants du dernier jour ne seront pas vivifiés par l'immortalité, sinon après avoir passé, si peu que ce soit, auparavant par la mort. Ainsi, la résurrection leur pourra être appliquée, puisque la mort, très brève sans doute, mais cependant réelle, aura eu lieu auparavant. » *(De civitate Dei*, l. 20, c. 20 ; *P. L.*, t. 41, col. 688).

Faut-il représenter cette interprétation comme définitive dans la pensée de S. Augustin ? Ce n'est pas notre avis. Ebranlé par l'autorité qu'il croyait être d'Ambroise, le Docteur d'Hippone n'osera plus se prononcer, mais c'est tout. Il restera hésitant, ou plutôt neutre, entre les deux opinions : « Ou bien, conclura-t-il dans les *Retractationes*, [1] ils ne mourront pas, ou bien ils passeront de la vie à la mort et de la mort à la vie tellement vite qu'ils ne sentiront pas la mort. »

Tel est, dans son objectivité historique, le point de départ de l'opinion qualifiée par S. Thomas de plus probable. Déjà, à la fin du v^e siècle, Gennade de Marseille, s'appuyant sur la leçon de la Vulgate, trace le sillage dans lequel va s'engager pour des siècles la théologie catholique : — « La résurrection sera commune à tous les hommes. Si donc elle est universelle, c'est que tous les hommes mourront... Telle est la raison que nous recevons de l'ensemble des Pères. Toutefois, il existe d'autres personnages catholiques et érudits qui professent qu'à l'avènement du Seigneur ceux qui seront trouvés vivants passeront à l'immortalité et à l'incorruption sans que leur âme quitte leur corps. Ces auteurs disent que, pour ces derniers survivants, déposer ainsi la mortalité de la vie présente sans passer par la mort équivaut à ressusciter d'entre les morts. Ainsi, qu'on s'attache à l'un ou à l'autre sentiment, on n'est pas hérétique [2]. »

Depuis Gennade, la position des théologiens n'a subi que des fluctuations de détail. Le Maître des Sentences, citant S. Jérôme et S. Ambroise, c'est-à-dire l'Ambrosiaster, refuse de se prononcer entre les deux opinions. S. Thomas admet, nous l'avons vu, comme plus probable l'opinion de l'Ambrosiaster. Des trois raisons qu'il apporte, la troisième est une raison de simple indication, sans portée réelle. La première, tirée de l'universalité de la mort, n'est pas (S. Thomas le reconnaît lui-même) une raison absolument cogente. Reste la seconde, qui repose sur la leçon fautive de la Vulgate. Toutefois, l'Angélique Docteur connaît le texte grec, et dans son Commentaire sur les Epîtres de S. Paul il concède que la version : *non omnes moriemur*, n'est pas contre la foi. Mais S. Thomas fut libéral en comparaison des théologiens de l'âge postérieur ! Si Cajétan, dans son Commentaire sur la I^a Thess., se montre accueillant à l'ancienne opinion, il n'en est plus de même

[1] Liv. 2, c. 33 ; P. L., t. 32, col. 644.
[2] *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. 7 ; P. L., t. 58, col. 983.

de Dominique Soto et d'Ambroise Catharin, lesquels, sans hésiter, la qualifient de téméraire ! Il est vrai que Suarez, réformant avec sévérité un jugement si excessif, restitue à chaque opinion sa probabilité, penchant lui-même vers l'opinion enseignée par S. Thomas comme vers la plus probable [1]. Et à ce propos il ne sera pas inutile de noter ici en passant l'interprétation donnée par l'*Eximius* à la formule « les vivants et les morts. » Il s'agit, pour Suarez, de ceux qui, au moment où l'on récite l'article du symbole, sont déjà morts ou encore vivants, interprétation singulière et qui ne répond à aucun fondement traditionnel !

De nos jours, si l'on veut bien excepter le P. Palmieri [2], qui enseignait comme très probable l'opinion de S. Jean Chrysostome et des Grecs, les théologiens considèrent communément l'opinion de l'Ambrosiaster comme plus probable. Tels, Billot, Lépicier, Mazzella. Nos manuels, influencés par la position très déterminée adoptée depuis vingt ans par les exégètes contemporains, notamment Corluy, Cornély, Prat, Delattre, acceptent l'égale probabilité des deux opinions (voir : Tanquerey, Hervé, Hugon, ce dernier cependant avec une nuance plus favorable à l'opinion de S. Thomas et du Catéchisme du concile de Trente). De son côté, Ch. Pesch conclut ainsi : « Si les paroles de S. Paul sont considérées en elles-mêmes, il est plus probable, pour ne pas dire certain, que les justes vivant au moment du dernier avènement du Christ, ne mourront pas. Mais l'opinion opposée est recommandée comme plus probable, surtout en raison de l'autorité de S. Augustin et des scolastiques. » *(Op. cit.*, n. 570). La solution est vraiment trop habile !

* *

III. Le sens allégorique. — « *J'avais toujours pensé*, écrit notre correspondant, *qu'il s'agissait ici des vivants de la vie de la grâce et des morts de la mort du péché.* » — Eh bien ! oui, c'est encore là une thèse qui peut se soutenir et qui, de fait, a été soutenue. Nous avons fait, à l'intention de notre studieux abonné, une recherche fructueuse dans une excellente bibliothèque, et nous avons mis la main sur une thèse de Fribourg, éditée à Münster en Westphalie, dans laquelle l'opinion préconisée par notre correspondant est exposée et défendue comme la seule admissible. La thèse est intitulée : *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt* (La descente du Christ aux enfers) [3].

[1] Cf. *De mysteriis vitæ Christi*, disp. 50, sect. 2.
[2] Dans son *De Novissimis* (Prato, 1908), Palmieri énonce ainsi sa thèse : « *Probabilissimum est homines postremos in fine mundi viventes non esse morituros.* » — A la fin de son exposé, n. 15, il soulève contre son opinion (qui est celle de Chrysostome et des Grecs) une objection que nous n'avons vu développer chez aucun auteur en faveur de l'universalité absolue de la mort : la destruction qu'opérera sur la terre la conflagration finale. Il semble en effet bien difficile, dans l'hypothèse d'une conflagration universelle (cf. II Pet., iii, 7-12), que des hommes, sans une intervention miraculeuse de Dieu, puissent subsister. Mais, avant tout, il faudrait savoir ce que recouvrent exactement ces prophéties eschatologiques, et il est bien difficile de le dire avec certitude.
[3] Neutestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von Prof. Dr M. Meinertz. *Die Niederfahrt Christi in die Unter-*

Si peu conforme que cette opinion paraisse, à première vue, à la pensée authentique des écrivains sacrés, surtout de S. Paul, il faut noter cependant qu'elle n'est pas inouïe chez les Pères eux-mêmes. Origène, que dans sa lettre 119 S. Jérôme cite d'après la traduction de Rufin, admet, dans le fragment de son Commentaire sur la Ia Thess. (auquel il renvoie dans le *Contra Celsum*, II, 65; P. G., t. XI, col. 899), deux interprétations allégoriques qui se rapprochent sensiblement de l'interprétation proposée par notre correspondant. On pourrait entendre, par vivants ceux qui vivent de la foi au Christ, par morts ceux qui ont voulu vivre de cette foi et n'y sont point parvenus ; ou mieux encore, pour expliquer le *mortui in Christo*, par vivants ceux qui ne sont jamais morts par le péché, et par morts ceux qui sont morts par le péché et cependant ont fait pénitence dans le Christ (P. G., t. XIV, col. 1299-1300 ; cf. S. Jérôme, P. L., t. XXII, col. 976). En Occident, nous retrouvons la même interprétation allégorique chez S. Augustin : mais elle est ici indiquée à titre de simple hypothèse. Voir la lettre 193 à Mercator et l'*Enchiridion*, I, c. 55 : *ut intelligamus... sive vivos, justos, mortuos autem, injustos* (P. L., t. XL, col. 258).

En somme, l'interprétation de notre correspondant et de M. Gschwind a pour premier ancêtre l'allégorisant Origène. C'est un patronage sérieux.

Pour la défendre au point de vue scripturaire, il faut évidemment faire abstraction de I. Thess., IV, 13. sq. ; de I Cor., XV, 31, sq. et de II Cor., V, 2-4. Les textes Act., X, 42 et II Tim., IV, 1 (on peut leur adjoindre Rom., XIV, 9) par eux-mêmes ne sauraient faire préjuger en faveur de l'interprétation littérale ou de l'interprétation allégorique. Tout l'effort de l'exégète se portera donc sur I Pet., IV, 5, qu'à dessein nous avons laissé pour cette troisième partie de notre réponse. On sait que ce texte est souvent invoqué par les théologiens, avec le I Pet., III, 19, pour prouver la descente de Jésus aux enfers. M. Gschwind n'admet pas que I Pet., IV, 5-6 puisse constituer un argument valable. Et la dissertation qu'il développe à ce sujet (p. 24 et suiv.) lui fournit l'occasion d'exprimer son sentiment sur la signification des termes : « vivants » et « morts, » sujets du jugement (p. 29 suiv.).

Il commence par rappeler que la locution « les vivants et les morts » est inconnue de l'Ancien Testament. Mais d'après les recherches de Resch, dans ses *Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien* [1], p. 200 et suiv., cette formule aurait sa racine dans une parole authentique de Jésus, recueillie dans un document primitif, antérieur même au Matthieu araméen, et qui trouverait sa place dans Mt., XVI, 27 : « Le Fils de l'Homme doit venir dans la gloire de son Père avec ses anges, et alors il rendra A CHACUN selon ses œuvres. » « A chacun » serait ici substitué aux « vivants » et aux « morts. »

Mais quel est le sens de l'expression : « Juger les vivants et les morts » ? Gschwind estime que l'idée de jugement n'est pas connexe à la notion d'existence ou de mort des sujets à juger ; l'idée du jugement implique simplement la notion de la juste rétribution, récompense ou châtiment, selon la valeur morale, innocence ou culpabilité, des sujets. Ainsi l'idée du *jugement* entraîne fatalement l'idée des *justes* et des *pécheurs*.

Cette idée se trouve dans la mentalité du judaïsme post-exilien, qui conçoit non plus seulement la rétribution des peuples, mais celle des individus. On s'en rend facilement compte, par exemple, dans l'*Hénoch slave*, dans les *Psaumes de Salomon*, dans les *Livres Sybillins*.

D'ailleurs, les termes « vie » et « mort » sont des termes courants dans la théologie du judaïsme contemporain de Jésus. A la suite de Vols, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, l'auteur démontre, à l'aide de textes empruntés aux Apocalypses d'*Esdras*, de *Baruch*, aux *Psaumes de Salomon*, à l'*Hénoch slave*, qu'au temps de Jésus-Christ les termes « morts » et « vivants » étaient déjà des formules à contenu eschatologique très précis, en ce sens que les « vivants » étaient les justes devant avoir part au Royaume, et les « morts, » les pécheurs exclus du Royaume.

Si l'on retient cette interprétation, bien des textes du Nouveau Testament perdent leur obscurité. Ainsi, Luc, IX, 60 : « Laisse les morts ensevelir leurs morts » ; et encore, Mt., XIII, 32 : « Dieu n'est point le Dieu des morts, mais des vivants. » La théologie de S. Paul et celle de S. Jean s'éclairent d'un jour nouveau, parce que les spéculations qu'on y trouve sur la vie et la mort deviennent mieux adaptées à la mentalité de leurs premiers lecteurs.

Et Gschwind de conclure que dans I Pet., IV, 5, rien ne peut faire penser aux vrais morts ni aux vrais vivants, au sens littéral du mot. Tout un ensemble de considérations militent ici en faveur du sens métaphorique, car toute l'Epître est imprégnée de l'idée du jugement et les contempteurs du christianisme sont invités par S. Pierre à y porter leur attention. Le jugement commencera par la maison de Dieu ; les impies seront voués à la perdition, car les chrétiens eux-mêmes auront peine à faire leur salut. Ce ne sont donc pas les morts et les vivants, au sens littéral du mot, qui doivent ici attendre le jugement, mais les impies et les justes. D'un bout à l'autre de l'Epître, on remarque l'opposition de ces deux catégories de justiciables. L'auteur de l'Epître ne pense jamais aux vrais morts, comme S. Paul dans la Ia Thess. La signification spirituelle du terme « vie » est bien connue à Pierre. L'espérance du salut est dite ἐλπίς ζῶσα (I, 3) ; il parle aussi de la parole du *Dieu vivant* (I, 23) ; le Seigneur est appelé « pierre

welt, ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testamentes und zur Geschichte des Taufsymbols, von Dr Karl GSCHWIND, Munster, 1911, Aschendorf.

[1] Dans *Texte und Untersuchungen*, X, 1-5, Leipzig, 1894-1897.

vivante » (II, 4), et le même terme est ensuite appliqué aux fidèles (II, 5).

En bref, l'interprétation allégorique des « vivants, » justes, et des « morts, » pécheurs, — encore que nous la trouvions ici quelque peu forcée et issue d'une idée *a priori* [1], — laisse subsister dans son intégralité l'autre question agitée à propos de I Thess., IV, 13 et de I Cor., XV, 31, à savoir, si les vivants au jour du Seigneur passeront ou non par la mort. Cela prouve que les deux problèmes, celui de la signification de la formule « les vivants et les morts, » et celui de la situation des derniers hommes par rapport à la loi universelle de la mort, ne sont pas nécessairement connexes.

* *

Pour répondre maintenant à la question posée, nous dirons :

1° Vous pouvez continuer, avec Origène et Augustin jadis, avec Vols et Gschwind, aujourd'hui, à comprendre par vivants et morts les justes et les impies, ou, dans le sens plus strict que la théologie apporte aujourd'hui, les vivants de la vie de la grâce et les morts de la mort du péché.

2° Mais il n'en est pas moins vrai que l'opinion de ceux qui prétendent qu'à la fin du monde les vivants ne passeront point par la mort avant le jugement général, est une opinion catholique, que nulle censure ne saurait atteindre et qui semble seule refléter la pensée de S. Paul.

3° Enfin, vous pouvez encore admettre que les vivants de la dernière heure passeront par la mort, mais si rapidement qu'ils ne sauraient être assimilés à ceux qui « dorment, » c'est-à-dire depuis longtemps sont couchés dans leurs tombeaux. Mais c'est une superposition théologique à la lettre de S. Paul.

L'important, après tout, n'est pas de savoir exactement la vérité sur tous ces points, c'est d'être prêt pour le jour du Seigneur. Ce jour, pour chacun de nous, est peut-être imminent. « *Veillez donc, car vous ne savez ni le jour ni l'heure* » (Mt., XXV, 13). Voilà, chers lecteurs, la meilleure conclusion à tirer de notre dissertation.

Q. — Un prêtre, seul dans une paroisse, appelé d'urgence auprès d'un moribond après qu'il a déjà commencé la grand'messe, pourrait-il avant l'offertoire déposer les ornements et se rendre auprès du malade ?

R. — Régulièrement, la messe doit être célébrée sans interruption, d'un seul trait, du commencement à la fin. Cependant il est permis de l'interrompre pour une cause juste, par exemple pour bénir le pain, pour donner le sermon. Chaque dimanche, il en est ainsi à la messe paroissiale.

L'interruption doit toujours être motivée. Autrement elle serait une irrévérence dont la gravité, on le conçoit aisément, varierait avec les moments où elle se serait produite. Il serait véniel d'interrompre la messe après l'*Introibo,* mais il serait très grave de l'interrompre après la première consécration.

Pour légitimer une interruption, le motif devra donc être proportionné à la gravité du moment où elle se localise, du passage essentiel ou seulement accidentel au saint sacrifice qu'elle touche. Ainsi ce ne serait pas un motif suffisant d'interrompre le saint sacrifice après l'élévation pour aller indiquer à l'organiste le cantique qu'il devra accompagner à la communion.

Les moralistes distinguent l'interruption essentielle et accidentelle. La première qui se produit après la consécration et avant la communion, de telle sorte que le sacrifice, dans l'impossibilité d'être continué, demeure incomplet, n'est légitimée que par le danger de mort pour le prêtre ou de profanation pour la Sainte Eucharistie : nous ne nous y attardons pas. La seconde, qui contient tous les autres cas, seule nous occupe.

Les moralistes donc s'accordent tous pour réclamer une cause juste. Mais tandis que certains demandent qu'elle soit grave pour une interruption survenant avant le commencement du canon, les moins sévères accordent que jusqu'à l'évangile exclus, une cause même très légère suffit. Ainsi Cappello : « *Ante evangelium, licet eam interrumpere quacumque de causa, etiam levissima.* » (*De Sacramentis,* t. I, n° 825). Le même, pendant le canon et avant la consécration, demande une cause « *valde gravis,* » alors que plus sévères les autres exigent déjà, comme tous en conviendront après l'élévation, une cause très grave, « *gravissima.* »

Or le baptême, l'absolution ou, à son défaut, l'extrême-onction à donner à un malade sont unanimement réputés une cause très grave qui autorise à interrompre le saint sacrifice non seulement après le commencement du canon, mais même après la consécration. D'où nous pouvons conclure a fortiori que l'appel d'urgence auprès d'un malade autoriserait le prêtre à quitter les ornements sacerdotaux pour aller conférer ces sacrements. Ces sacrements, disons-nous, car les autres, même le Viatique, ne sont pas aussi nécessaires.

Que fera le prêtre à son retour ? Si son absence n'a pas dépassé une heure, il reprendra le sacrifice où il l'a laissé. Si au contraire son absence a duré une heure et au delà, il reprendra le sacrifice au commencement, c'est-à-dire au psaume *Judica me.* Et s'il avait déjà passé l'offertoire, il aura soin de prendre une nouvelle hostie, et après la communion du précieux Sang il consommera celle qui avait été offerte dans le sacrifice inachevé ; il fera de même pour le vin du calice qu'il aura renouvelé. Disons pour le rappeler, puisque le cas ne nous concerne pas, que si l'interruption

[1] Il semble, en effet, impossible de dissocier I Pet., IV, 5-6 de I Pet., III, 18-20. Entendus au sens littéral les « morts » de I Pet. IV, 5 sont les justes déjà décédés qui, ỳ 6, ont été évangélisés comme les « vivants » de l'heure en laquelle parlait l'Apôtre. Tandis que le jugement des hommes leur est défavorable, Dieu les fait vivre selon l'esprit. (Cf. *Dict. de Théol. cath.,* art. *Descente de Jésus aux Enfers,* t. IV, col. 592).

avait lieu après la consécration, le célébrant devrait, avant de s'absenter, pourvoir à l'adoration du Saint-Sacrement. Il lui suffirait d'avertir les fidèles présents. Souvent, le mieux serait de renfermer les saintes espèces dans le tabernacle.

Un scrupule enfin tourmente peut-être notre consultant. Serait-il loisible au prêtre seul dans une paroisse, de quitter ainsi l'autel, la messe dominicale déjà commencée, pour se rendre auprès d'un moribond? Celui-ci, d'une part, arrivé à l'article de la mort, risque fort de s'en aller dans l'autre monde sans le secours des sacrements probablement nécessaires pour assurer le salut de son âme. Il y a donc urgence de lui porter secours : il s'agit d'une âme à sauver. L'absence du prêtre, d'autre part, risque, en retardant le saint sacrifice, de priver de l'audition de la messe, à laquelle ils sont tenus par le troisième commandement de Dieu, nombre de fidèles qui ne peuvent pas attendre. En ces conjonctures, que faire ?

Remarquons d'abord qu'elles se présenteront très exceptionnellement avec l'acuité que leur prête le moraliste instituant un cas de morale. Le plus souvent, hâter l'office en supprimant les adjonctions ordinaires, comme le prône et le sermon, donnera la solution suffisante. Mais, puisque le cas peut arriver, envisageons-le : vaudrait-il mieux interrompre l'office et aller de suite porter secours au malade au risque de priver les fidèles de la messe, ou bien continuer l'office et satisfaire les fidèles au risque de priver le malade des sacrements nécessaires au salut de son âme ?

Le salut des âmes est la loi suprême qui dicte au pasteur sa conduite. Le salut d'une âme l'emporte sur l'audition de la messe. Les fidèles n'ayant pu attendre le retour du prêtre pour l'achèvement du sacrifice se trouveront dispensés par l'une des raisons ordinaires indiquées par les théologiens. Ils ne feront pas de péché et le salut du moribond sera assuré. Le prêtre seul dans une paroisse pourra donc, le cas échéant, se rendre d'urgence auprès d'un moribond en péril de mort, pour lui assurer le secours des sacrements probablement nécessaires au salut de son âme : baptême, pénitence ou extrême-onction.

Q. — Je me souviens d'avoir lu autrefois que la damnation de Judas n'était pas de foi. M'étant permis d'avancer cette idée, j'ai soulevé des protestations assez vives.

On accorde qu'elle n'est pas de foi catholique ; mais on la dit de foi divine, d'une façon objective. Certes, je ne le veux pas nier ; mais je serais heureux d'avoir votre avis.

A mon sens, la question revient à se demander si les textes évangéliques : *Væ homini illi per quem Filius hominis tradetur : bonum erat ei si natus non fuisset homo ille* (Marc, XIV, 21) et : *Quos dedisti mihi custodivi : nemo ex eis periit, nisi filius perditionis* (Jo., XVII, 12), doivent s'entendre d'une perte éternelle, ou bien si on peut les regarder comme d'autres paroles du divin Maître, dites *humano modo* et même *orientali modo*. La première pourrait être comprise comme une façon de faire mieux ressortir l'énormité de son crime ; la seconde, comme faisant allusion à l'œuvre du Christ, l'Eglise, qui devait être fondée par les Apôtres, et dont Judas s'est exclu lui-même par son crime et sa mort.

Les paroles de Judas après sa trahison : *Peccavi, tradens sanguinem justum* (Mt., XXVII, 4), montrent qu'il a bien accompli son crime en connaissance de cause ; mais ne sont-elles pas aussi un aveu, un témoignage de repentir, que semble confirmer le geste par lequel il jette, dans le temple, le prix de son forfait ?

On parle généralement de son suicide comme d'un acte de désespoir. C'est comme une tradition dans l'Eglise. Pourtant l'Evangile ne précise rien à ce sujet. Pourrait-on regarder comme *possible*, — surtout venant à la suite des paroles et du geste de repentir que je viens de rappeler, — que, ignorant ou oubliant que le suicide est un crime, comme troublé et démonté, — il a voulu se punir, se faire justice à lui-même, se considérant désormais comme indigne de vivre ? Il n'y aurait pas, en ce cas, à proprement parler d'acte de désespoir.

R. — Possédez-vous l'*Ami* de 1920 ? Si oui, cherchez à la p. 178 la réponse à votre question (et déjà en 1899, p. 1133). Toutefois, comme à si long intervalle nombre de nos lecteurs peuvent ne pas avoir ces réponses, nous en reproduirons ici les éléments essentiels, avec cependant quelques divergences de détail, qui tiennent à la personnalité différente du rédacteur.

1° Il n'y a aucun doute que les textes de Matth., XXVI, 24 ; Marc, XIV, 21 ; Luc, XXII, 22, doivent être entendus d'une malédiction redoutable, laquelle ne serait pas intelligible si elle ne comportait pas la damnation éternelle. Ce sens est littéralement le plus obvie et si, par impossible, l'interprétation mitigée que suggère notre correspondant était encore exégétiquement admissible, elle serait formellement exclue par l'interprétation unanime des Pères et des Docteurs. Le rédacteur de 1920 citait trois ou quatre noms : on pourrait en citer cent.

2° De même, le fils de la perdition, qui doit périr (Jo., XVII, 12), ne peut être entendu que de Judas et sa perdition est la perdition éternelle. Cette interprétation est suggérée par le contexte lui-même.

De là, faut-il conclure que la damnation de Judas est implicitement révélée par le Christ ? C'était la conclusion du rédacteur de 1920. Nous préférerions, pour notre part, ne voir ici qu'une révélation virtuelle, c'est-à-dire une vérité qu'on peut déduire, *à l'aide du raisonnement,* mais avec certitude, des paroles du texte inspiré. La formule est d'ailleurs de peu d'importance, puisque finalement, on le verra tout à l'heure, la conclusion restera substantiellement la même.

3° Le fait du suicide, incompatible avec le salut éternel du traître, est, au point de vue de la critique, plus discutable. Et, pour notre part, nous serions moins affirmatif que le rédacteur de 1920. Ce ne sont pas seulement les rationalistes qui mettent en doute le fait de la mort *immédiatement consécutive à la pendaison* de Judas, ce sont aussi d'excellents catholiques. Il faut, en effet, accorder

Mt., XXVII, 3-5 et Act., I, 18. Mais, même en accordant que Judas soit mort pendu à l'arbre, il ne s'ensuit pas encore avec certitude que du seul fait de son suicide, il ait encouru la damnation éternelle. Objectivement, le suicide est un crime ; subjectivement, il peut parfois trouver dans l'aberration momentanée du malheureux désespéré, une excuse qui, devant Dieu et sa conscience, l'exempte de faute grave. Ceci est de la théologie morale élémentaire. De ce troisième chef d'argument, il ne nous paraît pas qu'on puisse déduire la damnation de Judas, à plus forte raison la déduire comme une vérité révélée, même d'une manière simplement virtuelle.

D'ailleurs, pour croire une vérité de foi divine et catholique, il faut que cette vérité soit proposée authentiquement par le magistère extraordinaire ou ordinaire de l'Eglise comme vérité révélée par Dieu. Or, la damnation éternelle de Judas n'est pas proposée, — nous ajouterions même volontiers — ne peut pas être proposée authentiquement par l'Eglise comme une vérité révélée. Donc, à la nier, pas d'hérésie.

Pourrait-on dire qu'elle est tout au moins de foi divine, parce que contenue dans l'Ecriture ? Mais, elle n'est contenue dans l'Ecriture ni explicitement, ni, à notre humble avis, implicitement. Elle y serait renfermée tout au plus virtuellement.

Et c'est précisément parce que virtuellement renfermée dans l'Ecriture, que cette vérité s'impose à notre adhésion *sous peine de péché de témérité ou même d'erreur dans la foi*. Nous aboutissons ainsi à la même conclusion que le rédacteur de 1920, mais par une voie quelque peu divergente.

Q. — Titius est fort riche, mais mesure parcimonieusement l'argent de poche à son fils âgé de 17 ans. Le jeune homme, après diverses demandes demeurées sans effet, s'adresse à un banquier douteux du pays et se fait prêter annuellement par lui 2.000 fr. à 30 0/0. Le jeune homme s'engage sincèrement sous la foi du serment à rembourser capital et intérêt dès l'âge de 21 ans et à ne pas user du bénéfice de la loi pour se soustraire à son obligation.

Le moment venu, ce jeune homme désire être fixé sur la nature et l'étendue de son obligation. Que faut-il lui répondre ?

R. — A ce jeune homme, le confesseur tiendra le petit discours suivant :

« Mon ami, vous avez été bien imprudent. Néanmoins, je ne vous oblige pas, ni au nom de la justice stricte (commutative), ni au nom de la religion, à restituer avec les intérêts stipulés la somme empruntée en de si fâcheuses circonstances ; mais je vous y invite au nom de l'équité et de l'honneur. Toutefois, s'il vous plaît d'agréer mon conseil, contentez-vous de restituer à votre prêteur le capital avec l'intérêt légal seulement. »

Et nous motivons cette décision.

L'imprudence est manifeste. Le jeune homme sans doute a des raisons de faire un emprunt, dont la meilleure est que les refus réitérés de son père ne lui permettent pas de paraître au milieu des jeunes gens de sa condition avec le décorum requis par son milieu social. Mais c'est pour ses plaisirs qu'il emprunte, plaisirs dont il pourrait se passer, pour des dépenses dont la nécessité n'existe pas, dont l'utilité est peut-être contestable. Qu'il eût mieux valu se plier aux exigences paternelles !

Premier tort ; en voici un second : Quelle imprudence de s'adresser à un banquier dont la probité est douteuse, à un usurier, et d'accepter ses conditions à première vue manifestement exagérées ! D'aucuns diraient que c'est fournir à l'usurier une occasion de péché. Mais le jeune homme n'y a pas songé, ou bien, pressé par le besoin, il n'a eu en vue que le prêt, et non la coopération au péché que le banquier du reste pouvait éviter. Qu'importe, une paternelle monition s'impose que nous avons résumée en ces mots : Mon ami, vous avez été bien imprudent !

Venons-en au contrat de prêt.

2.000 francs à 30 % par an ! Quel titre peut bien légitimer un taux pareil ? *Damnum emergens ? Lucrum cessans ? Periculum sortis ? Lex civilis ?* Mais il n'y a pas de risque à prêter au fils d'un richard, jeune, honnête. Ou plutôt, si, il y en a un : c'est d'être débouté de sa requête en répétition par le bénéfice que la loi civile accorde au mineur, et dont nous parlerons tout à l'heure. Mais le banquier y pourvoit par le serment qu'il fait prêter à son client. Non, il n'est personne, en réalité, qui à ce taux demandé ne reconnaisse le juif usurier mettant à profit l'inexpérience et la frivolité de la jeunesse.

C'est pourquoi :

1° En ce qui concerne l'excès de l'intérêt demandé, nous disons qu'*en droit naturel* le contrat est nul, parce qu'il n'est pas justifié et viole la stricte justice qui imposait le taux légal.

En conséquence, nous nous refusons d'abord à reconnaître pour le jeune homme l'obligation en justice de payer l'excès de l'intérêt demandé.

Mais voici une difficulté : le jeune homme s'y est engagé par serment. N'est-il pas tenu, en vertu de la religion, d'accomplir sa promesse ?

Controverse parmi les théologiens. Et tout d'abord, il est hors de conteste, à peine est-il besoin de le dire, que le serment ne saurait confirmer une obligation de justice inexistante et donner une validité à ce qui est invalide. Mais, disons-nous, controverse au sujet de l'obligation de religion née du serment.

a) Partant de ce principe général « que le serment promissoire doit être observé toutes les fois que la chose est possible sans péché, » les théologiens opinant pour l'affirmative concluent à l'obligation de religion d'observer la promesse. Or, nous le savons, il n'y a pas de péché, ou du moins il peut n'y avoir pas de péché à payer les usures. Le jeune homme serait donc tenu en vertu de son serment à payer même ces intérêts manifestement injustes.

Cependant, parce que l'autre partie contractante, le banquier, n'a pas encore un droit strict : *jus quæsitum*, et que l'obligation qui étreint l'emprunteur vient tout entière et uniquement de la religion, ces mêmes théologiens concèdent qu'elle peut être levée par une dispense accordée par qui de droit.

Si nous partagions cette opinion, qui est l'opinion commune, nous aurions donc la ressource d'obtenir — si toutefois nous n'avions le pouvoir de la donner nous-même — dispense de son serment.

b) Mais nous préférons nous ranger au sentiment de ceux qui nient purement et simplement l'obligation de religion, parce que le serment n'étant pas essentiel, mais accessoire au contrat, il faut lui appliquer l'axiome : « *Accessorium sequitur principale.* » Or, sur le point qui nous occupe, le contrat est invalide. Donc tombe le serment avec le contrat. Cette opinion étant vraiment et solidement probable, nous avons le droit de nous en servir. Et nous disons : « Pour ce qui est de l'excès des intérêts exigés par le banquier, notre pénitent n'est tenu ni en justice, ni en religion, de les payer. »

Voilà un point réglé.

2o En ce qui concerne le capital et l'intérêt juste, légal par exemple, le contrat est valide en droit naturel. Car le jeune homme, âgé de 17 ans, jouissant parfaitement de sa raison, en pleine connaissance de cause, a consenti à rembourser à sa majorité le capital et les intérêts justes. Il est donc tenu en justice à exécuter le contrat.

Très bien, mais voici que la loi civile intervient dans les actes des mineurs pour les réglementer. Or l'article 1124 du Code civil déclare « incapables de contracter : les mineurs. » Et l'article 1305 dit : « La simple lésion donne lieu à la rescision en faveur du mineur non émancipé, contre toutes sortes de conventions ; et en faveur du mineur émancipé, contre toutes les conventions qui excèdent les bornes de sa capacité, ainsi qu'elle est déterminée au titre *De la minorité.* » En vertu de la loi civile, le contrat de prêt passé entre le banquier et notre pénitent est donc rescindable.

Le pénitent peut donc demander la rescision du contrat, en conscience, et même si le banquier en éprouve du dommage. Tant pis pour ce dernier. Il ne s'en prendra qu'à lui-même. Car c'est précisément contre lui que la loi a été faite. Elle a pour but d'empêcher les jeunes gens de dilapider leurs biens et les filous d'exploiter la jeunesse inexpérimentée. Portée en vue du bien général, cette loi oblige en conscience. Au reste, s'il n'en était pas ainsi, quel serait son pouvoir ? Vain.

Il en irait autrement, si le jeune homme avait trompé le banquier, par exemple en feignant la majorité par des moustaches postiches. Il devrait rendre gorge, même s'il avait dilapidé la somme empruntée, car *nemo fraude sua patrocinari debet.*

Et même, si, sans fraude, il possédait encore, soit en nature, soit en équivalent, la somme empruntée, il devrait la rendre, malgré son droit à faire annuler le contrat, parce qu'alors il serait en possession du bien d'autrui. Or *nemo ditior fieri debet ex re aliena.* Il serait injuste détenteur et damnificateur : titres qui ne s'effacent qu'à la restitution.

Mais rien de tout cela : notre pénitent a dépensé la somme empruntée loyalement, et il peut en conscience exiger la rescision du contrat et procéder lui-même à cette rescision avant même la sentence du juge, en déclarant purement et simplement au banquier : « L'acte passé avec vous étant nul de par la loi civile, je ne vous paie pas, car j'ai dépensé l'argent, et je ne vous paierai jamais. »

Très bien, mais le banquier avait pris ses mesures et le jeune homme a fait serment de ne pas user du bénéfice de la loi civile pour rescinder le contrat. Toute notre argumentation ne va-t-elle pas tomber ? Car, cette fois, voici un serment qui s'adjoint à un contrat valide en droit naturel, et qui précisément a pour but d'éluder la portée de la loi civile.

Point du tout. Les contrats que la loi positive invalide en vue du bien commun ne sont pas validés par le serment. Et, en effet, un serment qui en appelle à Dieu ne saurait s'opposer au bien commun que S. Thomas appelait si justement : « *quoddam divinum.* » Il deviendrait un lien d'iniquité qui mettrait Dieu en opposition avec lui-même, un lien immoral que Dieu, auteur de la société, ne peut que réprouver. « Si actui directe vergenti in damnum aliorum, aut in *præjudicium boni publici* vel salutis æternæ jusjurandum adjicitur, *nullam exinde actus consequitur firmitatem* » (can. 1318, § 2). N'attendons donc pas que le serment valide ce qui est invalidé et n'empêche d'être rescindable ce qui a été déclaré tel par la loi en vue du bien commun.

Au reste, c'est un serment que le jeune homme ne pouvait pas faire. Car la clause de rescindibilité n'étant pas portée en faveur du bien privé du mineur, mais pour le bien général, le mineur n'en est pas le maître comme d'un privilège et ne peut renoncer au droit de rescision. Comment dès lors s'y engager par serment ?

Si le serment est sans valeur, nous avons donc raison de dire à notre pénitent qu'en conscience il n'est obligé ni au titre de la religion, ni au titre de la justice stricte à rembourser le capital emprunté augmenté de ses intérêts justes.

Tout compte fait, notre pénitent n'est tenu à rien ni en justice, ni en religion.

Nous avons ajouté : « Je vous y invite cependant au nom de l'équité et de l'honneur. »

Une invitation, un conseil n'oblige pas sous peine de péché. Nous laissons notre pénitent libre.

Pourquoi l'inviter ? Parce que, quand précédemment nous avons conclu à la non-obligation de restituer, nous usions d'une opinion plus pro-

bable. Mais contre nous, nous avions une opinion soutenue par quelques théologiens, Gousset par exemple, disant que le mineur ne peut pas demander la rescision du contrat pour être délivré de la restitution d'un argent qu'il a dilapidé, bien que sans nul profit, et qu'il est tenu de remplir une obligation qu'il a contractée en pleine connaissance de cause au moment où il empruntait l'argent.

Or qui use d'une opinion, fût-elle plus probable, n'est pas absolument certain. C'est pourquoi, dans l'impossibilité d'une part de déclarer la certitude de l'obligation de restituer, nous ne l'avons pas déclarée, car nous n'en avions pas le droit ; mais n'ayant pas la certitude non plus de la non-obligation, nous avions le droit de faire allusion à l'obligation possible, probable peut-être, et nous en avons usé par l'invitation. En pratique, le pénitent choisira.

Nous avons dit : « au nom de l'équité, » c'est-à-dire d'une justice large. Car le sens naturel est bien un peu froissé de ces actes qui s'éloignent de la justice parfaite et dont on pourrait dire : « ***Sapiunt injustitiam.*** **»**

Nous avons dit : « au nom de l'honneur » aussi. Car la parole donnée, même quand elle n'entraîne pas en rigueur de droit une obligation stricte, même et surtout quand elle doit vous classer parmi les victimes et non parmi les bourreaux, honore aux yeux de ses semblables celui qui la respecte.

Si nous avons dit enfin : « avec l'intérêt légal seulement, » c'est parce que nous estimons qu'en payant l'indû, ce serait favoriser le vice et la cupidité de cet âpre au gain et, comme dit le vulgaire, « passer pour une poire » à ses yeux.

Telle est la justification de notre décision.

Q. — Je ne sais si la question suivante a déjà été traitée par l'*Ami*.

Dans la *Somme théologique*, Ia, q. 89, a. 8 : *Utrum animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur*, voici ce que je lis :

SOLUTIONS : *Ad 1.* ...« (Les âmes des morts) peuvent aussi connaître les actions des vivants, non par elles-mêmes, mais soit par les âmes de ceux qui d'ici-bas arrivent près d'elles, soit par les anges *ou les démons...* »

Ad 2. ...« Ces apparitions (des morts) se font par l'opération des anges bons *ou mauvais*, même à l'insu des morts... »

Que sont ici les démons, les esprits mauvais ? Si, comme le contexte l'exige, ce sont les anges déchus et condamnés à l'enfer, alors on se demande comment les démons communiquent avec les âmes ? Si ces âmes sont en enfer, peuvent-elles avoir souci des affaires des vivants ? Si ce sont des âmes du purgatoire, des âmes saintes, quelles peuvent être leurs relations avec les démons ?

L'*Ami* voudrait-il répondre à mes questions ?

Et, puisqu'il s'agit ici des relations que les âmes des défunts peuvent avoir avec le monde des vivants, que dire aux personnes pieuses qui me demandent fréquemment ce qu'elles doivent faire pour les défunts ? Elles prétendent entendre du bruit ou avoir comme des visions, la nuit. « Ce sont, disent-elles, les âmes du purgatoire qui réclament quelque chose. » *Quid ?*

R. — L'*Ami* a déjà traité la plupart de ces questions :

1° Etat des âmes séparées et leur mode de connaissance, 1926, p. 641 ; cf. 1925, p. 302. — 2° Connaissance que les morts peuvent avoir des choses d'ici-bas, 1929, p. 404. — 3° Influence des anges gardiens sur les âmes après leur séparation d'avec le corps, 1928, p. 160, 892. — 4° Influence (très hypothétique) des démons sur les âmes du Purgatoire, 1926, p. 355. — 5° Les âmes du Purgatoire peuvent-elles avoir connaissance de nos prières, 1924, p. 9 ; 1928, p. 9. — 6° Apparitions des âmes du Purgatoire, 1929, p. 278. — 7° Valeur des révélations privées touchant la durée et la gravité des peines du Purgatoire, 1930, p. 420.

Notre tâche est ainsi extrêmement simplifiée. Et notre réponse pourra être condensée en deux points :

1° Dans le texte de S. Thomas, I, q. 89, a. 8, il ne saurait être question d'attribuer une communication aux démons par rapport aux âmes du Purgatoire. S. Thomas dit que la connaissance des choses d'ici-bas peut parvenir aux âmes séparées par les anges ou les démons. Complétez la pensée : par les anges, pour les âmes séparées qui sont au purgatoire ou au ciel ; par les démons (dans les strictes limites que nous avons posées), pour les âmes damnées.

2° Les personnes pieuses qui croient entendre des bruits causés par les âmes du Purgatoire ou avoir, la nuit, des visions, feront œuvre excellente en priant pour ces âmes : « C'est une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient absous de leurs péchés » (II Macc., XII, 46). Mais vous, vous ferez œuvre utile en les exhortant à se défier de leur imagination.

LITURGIE

Q. — 1° Le clergé du diocèse étant très nombreux, il y a ici tous les ans, durant le mois d'août, deux retraites pastorales. C'est une pieuse coutume de chanter, à chacune de ces retraites, un service anniversaire pour tous les prêtres défunts.

Quelle messe de *Requiem* faut-il prendre alors ? — Est-ce la première des messes de la Commémoraison des morts, avec trois oraisons, savoir : la première, *Deus, veniæ largitor etc.*, la deuxième *ad libitum*, la troisième *Fidelium etc.* ? Cette messe ne doit-elle pas plutôt être considérée comme un anniversaire *late sumptum*, comportant la messe indiquée ci-dessus, mais avec une seule oraison : *Deus, veniæ largitor etc.* ?

2° Il arrive tous les ans dans nos paroisses qu'au mois de novembre on fasse chanter des services anniversaires pour tous les membres défunts de certaines congrégations ou associations, v. g. des Dames de Sainte-Anne, des Enfants de Marie, de la Ligue du Sacré-Cœur, etc.

Que faire ? Doit-on prendre la messe quotidienne de *Requiem*, avec trois oraisons, dont la première *Deus, veniæ largitor etc.*, la deuxième *ad libitum* et la troisième *Fidelium etc.* ? Ne serait-il pas mieux de chanter dans le cas la messe *In anniversario defunctorum*, avec la seule oraison *Deus, veniæ largitor etc.* ?

3o Plusieurs prêtres pensent qu'il n'y a plus maintenant les mêmes raisons qu'autrefois de faire chaque année en octobre les pieux exercices du mois du Rosaire.

Je leur ai dit que, puisque ces exercices avaient été prescrits en 1885 par le pape Léon XIII, il appartient au Souverain Pontife seul de décider s'il y a lieu maintenant de les omettre. Suis-je dans le vrai ?

4o En ce qui concerne l'indulgence *toties quoties* attachée à des crucifix par le Souverain Pontife, peut-on penser que l'on gagne une indulgence plénière chaque fois que l'on baise un de ces crucifix ?

R. — Ad I. Parmi les anniversaires au sens large du mot, on peut et on doit ranger les services annuels, avec messe de *Requiem* chantée, que des corps ou sociétés, — v. g. les communautés religieuses, les collèges de chanoines, les confréries, etc. [1], — font célébrer à jour fixe ou mobile [2], pour tous leurs membres défunts. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 7). Il importe d'ailleurs de remarquer que, relativement aux défunts appartenant à un même corps, l'expression « *semel* quolibet anno, » employée dans les rubriques *(loc. cit.)*, n'implique que pour la même église ou chapelle la limitation des privilèges liturgiques à une seule messe de *Requiem* chantée par an [3].

C'est pourquoi, des messes qui, chaque année, lors des retraites pastorales, sont chantées dans la même église ou chapelle pour tous les prêtres défunts du diocèse dont il s'agit, il ne peut y en avoir qu'une (n'importe laquelle) à posséder véritablement le caractère et les prérogatives de la messe d'anniversaire au sens large. Pour celle-là seulement, — lorsque, en vertu de ces mêmes privilèges, ce peut être une messe de *Requiem,* — il faut prendre la première des messes du jour de la Commémoraison de tous les fidèles défunts, avec toutefois l'unique oraison : *Deus, qui inter apostolicos sacerdotes etc.* (Nouveau Missel, rubr. en tête des *Missæ defunctorum).*

Quant à la messe chantée à la même intention pendant l'autre retraite pastorale de la même année, elle est et demeure soumise aux prescriptions liturgiques qui régissent la célébration des messes de *Requiem* dites *quotidiennes.* Notons que l'oraison en rapport avec l'application de cette messe est l'oraison *Deus, qui inter apostolicos sacerdotes etc.*, et non l'oraison *Deus, veniæ largitor etc.* (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 10).

Ad II. D'après ce qui a été dit plus haut, la messe célébrée chaque année pour tous les membres défunts d'une confrérie ou d'une association doit être considérée comme une messe d'anniversaire au sens large et, à condition d'être chantée, elle jouit de tous les privilèges liturgiques attachés à cette messe.

[1] Cf. S. R. C., 2 décembre 1891, n. 3753, V.

[2] Cf. Brehm, *Synopsis additionum... Missalis romani*, p. 197.

[3] On lit en effet à ce sujet dans les Nouvelles rubriques du Missel *(tit. cit.*, n. 6, auquel renvoie le n. 7 allégué ci-dessus) : « ... *in qualibet ecclesia* permittitur unica missa etc. »

Comme, dans la circonstance, elle n'est pas appliquée à des prêtres défunts, on doit, si la messe de *Requiem* est permise, utiliser tel quel le formulaire de celle *In anniversario defunctorum*, et donc, jusqu'à nouvel ordre, avec les oraisons propres à cette dernière messe [1].

Ad III. Aucun acte pontifical n'est venu abroger de façon explicite ou implicite les décrets de la S. C. des Rites [2] prescrivant, au nom de Léon XIII, de faire publiquement chaque année, dans toutes les églises soit cathédrales, soit paroissiales, du monde catholique, les exercices du mois du saint Rosaire.

Ces exercices doivent donc être tenus actuellement encore pour obligatoires [3]. Ceux qui en douteraient n'ont qu'à se rappeler la règle pratique formulée dans le *Codex* (can. 23) : « In dubio revocatio legis præexistentis non præsumitur... »

Ad IV. Nous trouvons la réponse dans l'ouvrage de Béringer-Steinen, *Les indulgences* (4e édit. fr., t. I, p. 446, n. 863) :

« Informé que certains prêtres bénissaient et indulgenciaient des crucifix en affirmant qu'en vertu d'une concession pontificale tous les fidèles gagnaient une indulgence plénière chaque fois qu'ils baisaient un crucifix de ce genre, le Saint-Office a déclaré, le 10 juin 1914, que cette affirmation est inexacte. Le lendemain, 11 juin, Pie X confirma ce jugement du Saint-Office et déclara expressément que les crucifix validement enrichis de l'indulgence *toties quoties* de la bonne mort, ne sont destinés qu'aux mourants ; que tous les mourants peuvent gagner cette indulgence en baisant ou touchant ce crucifix (alors même qu'il ne leur appartient pas), pourvu qu'ils remplissent les conditions... » — Ces conditions sont : la confession et la communion (si elles étaient impossibles, la contrition suffirait), l'invocation (au moins de cœur, si elle n'est pas possible de bouche) du saint Nom de Jésus, enfin l'acceptation de la mort comme châtiment du péché [4].

Q. — Veuillez me permettre de solliciter les lumières du liturgiste de votre intéressante revue pour trancher un conflit amical entre deux confrères qui, chargés l'un et l'autre de former des maîtres d'école catholiques et des catéchistes, veulent leur apprendre à bien servir la sainte messe et, pour ce, bien se conformer eux-mêmes aux prescriptions des rubriques.

1o Dans notre chapelle, les portes des deux sacristies donnent presque sur le palier du maître-autel, qui est en même temps l'autel du Saint-Sacrement. Il y a tout juste le passage voulu (deux pieds et demi) entre ces portes et ce palier, pour se rendre aux autels latéraux, qui sont adossés aux sacristies.

Le célébrant qui se rend à l'un de ces autels latéraux ou qui en revient, passe donc auprès de l'autel du Saint-Sacrement et a le tabernacle bien sous les yeux. — Doit-il faire alors la génuflexion vers celui-ci ?

Les rubriques du Missel disent que le célébrant fait la génuflexion si, en se rendant à l'autel, il vient à

[1] Cf. *Ami* 1928, p. 877.

[2] S. R. C., 26 août 1886, n. 3666 ; 11 septembre 1887, n. 3681.

[3] Cf. *Ephemerides liturg.*, 1930, p. 523 ; 1931, p. 72.

[4] Voir *Ami* 1914, p. 739.

passer « *ante* locum Sacramenti ; » ce que les livres de Liturgie que nous possédons traduisent par : « devant l'autel du Saint-Sacrement, » sans autre explication. Mon confrère, interprétant le mot « ante » d'une manière stricte, prétend qu'il faut passer devant le tabernacle pour avoir à faire la génuflexion. Il me semble au contraire que, passant tout près de l'autel et ayant bien en vue le tabernacle, on doit faire la génuflexion.

2° Le palier de nos autels latéraux n'est en réalité que la continuation du sol sur lequel est établie la table de communion du maître-autel, si bien que, du chœur, on arrive de plain-pied sur ce palier.

Or, mon confrère soutient qu'en se rendant à ces autels latéraux ou en en revenant, le célébrant aurait à ignorer la distribution de la sainte communion qui se ferait au même moment à la table susdite. Pour moi, je trouve que cette façon de voir est trop radicale et peu conforme, sinon à la lettre, du moins à l'esprit de la liturgie.

R. — **Les éléments de la solution se trouvent dans l'*Ami* en date du 22 août 1929 (p. 556, col. 1, ad I). Craignant toutefois que notre lointain consultant n'ait pas ce fascicule à sa disposition, nous allons répondre brièvement à ses deux questions.**

Ad I. Sauf Patroni [1], les auteurs, — assez peu nombreux, il est vrai, — qui se sont occupés du détail cérémoniel qu'on nous demande de préciser, enseignent que si, en allant célébrer ou en en revenant, le prêtre vient à passer en côté de l'autel du Saint-Sacrement, mais tout près cependant et de façon à avoir bien en vue le tabernacle, il doit faire la génuflexion vers ce dernier [2].

Bien qu'en l'absence de toute décision officielle sur ce point, la pratique ainsi enseignée par eux ne puisse être tenue pour strictement obligatoire, elle n'en paraît pas moins parfaitement rationnelle et recommandable.

Ad II. Tout ce qui a été dit ci-dessus s'applique aussi *a pari* au cas où, — soit avant, soit après sa messe, — le célébrant viendrait à passer près de la balustrade d'un autel pendant qu'un autre prêtre y distribuerait la sainte communion aux fidèles. Il aurait alors, semble-t-il, d'après l'enseignement des auteurs susmentionnés, à faire une génuflexion à deux genoux vers le saint ciboire tenu par ce prêtre.

Q. — J'ai recours aux lumières de l'*Ami* pour trancher les cas suivants :

1° En pays de mission, la fête de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus, patronne, est double de 1re classe avec octave commune. Comme pour les patrons ou titulaires, sans doute, la solennité de cette fête peut être renvoyée au dimanche suivant. Or, ce sera bien souvent le premier dimanche d'octobre, déjà occupé par la solennité extérieure du St-Rosaire, laquelle, il est vrai, n'est pas obligatoire non plus.

[1] *Lezioni di Liturgia. Della Messa*, tratt. II, lez. II, n. 28.

[2] Cf *Mélanges théologiques*, t. VI, p 606-609 : Falise, *Cours abrégé de Liturgie*, p. 8 ; de Herdt, *S. Liturgiæ Praxis*, t. I, n. 200 ; Wapelhorst. *Compendium S. Liturgiæ*, n. 50 ; Ecker, *Enchiridion liturgicum*, sect. IV, tract. II, c. III, n. 127, 6°. — Le regretté P. Hægy paraît être du même avis, à en juger par la teneur de la remarque suivante insérée par lui dans son *Manuel de Liturgie* (14e édit., t. I, p. 256, note 3) : « Si le célébrant ne passe pas directement devant l'autel du Saint-Sacrement *ou tout auprès*, il n'a pas à faire de génuflexion ni à se retourner. »

De ces deux solennités, laquelle choisir dans les églises dont le titulaire se trouve être le S. Rosaire, et dans les autres églises ?

2° L'an passé, la fête du Sacré-Cœur tombait le 27 juin, et l'on célébrait la fête des SS. Pierre et Paul le dimanche suivant.

Pouvait-on, ce dimanche 29 juin, célébrer la solennité transférée du Sacré-Cœur ? — D'aucuns ont prétendu que les rubriques le permettaient ; mais, pour ma part, je n'ai pas su trouver lesquelles.

3° Lorsque la fête des SS. Pierre et Paul vient à tomber hors du dimanche et dans la même semaine que celle du Sacré-Cœur, si l'on est autorisé par indult à transférer au dimanche suivant la solennité extérieure de chacune de ces fêtes, laquelle des deux solennités transférées doit-on célébrer de préférence ? — Il me semble que c'est celle des saints Apôtres.

R. — **Ad I. Aucune des deux solennités occurrentes n'étant obligatoire, on pourrait, dans le cas, les omettre l'une et l'autre.**

Rien, non plus, ne s'oppose en droit à ce que, le même dimanche, on fasse séparément ces deux solennités extérieures [1].

Si l'on ne veut ou si l'on ne peut en célébrer qu'une, il est tout naturel que, dans les églises dédiées à N.-D. du St-Rosaire et dans celles où est érigée la confrérie de ce nom, on fasse de préférence la solennité extérieure du St-Rosaire. Dans les autres églises, le choix de la solennité s'inspirera autant que possible de l'orientation de la dévotion des fidèles, car c'est surtout pour donner satisfaction à cette dernière que l'Eglise a autorisé la célébration de la solennité extérieure de certaines fêtes le dimanche [2].

Rappelons qu'en cas de rencontre de deux solennités extérieures en un même dimanche, il n'est jamais permis de commémorer l'une à la messe de l'autre. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. V, n. 3) [3].

Ad II. Le décret de la S. C. des Rites en date du 13 juillet 1897 (n. 3960) permettant de transférer chaque année au jour désigné par l'Ordinaire la solennité extérieure de la fête du Sacré-Cœur, y met cette condition qu'il ne se rencontrera ce jour-là aucun empêchement liturgique.

Or, d'après ce même décret et conformément aussi aux Nouvelles rubriques du Missel (tit. II, n. 3 ; tit. IV, n. 3), l'occurrence d'une fête double de 1re classe est, dans le cas, un obstacle liturgique insurmontable. Par conséquent, le dimanche 29 juin 1930, il n'était pas permis de célébrer une messe de la solennité transférée du Sacré-Cœur [4].

Ad III. Dans les pays où, — comme en France, — chaque fois que le 29 juin tombe en semaine, la solennité extérieure de la fête des saints Apôtres Pierre et Paul est transférée d'obligation au dimanche suivant, on ne saurait substituer à cette solennité celle du Sacré-Cœur [5]. On peut

[1] Cf. *Ephemerides liturg.*, mai-juin 1923, p. 235.

[2] On n'a pas la faculté de pouvoir transférer à un dimanche ultérieur celle des deux solennités extérieures qui se trouverait ainsi omise à son échéance. (Cf. S. R. C., 12 févr. 1916, *Dubia*, ad 1).

[3] Cf. *Ami* 1926, p. 637 ; 1928, p. 79.

[4] Cf. *Ami* 1929, p. 704, II.

[5] Cf. S. R. C., 2 décembre 1891, n. 3754, I.

alors : ou bien célébrer séparément le même jour les deux solennités ; ou bien omettre complètement cette année-là la solennité extérieure du Sacré-Cœur, qui, de droit commun, n'est que facultative ; ou bien, avec l'autorisation de l'Ordinaire [1], remettre à un autre dimanche cette dernière solennité.

Dans les autres pays, on a la liberté soit de procéder comme il vient d'être dit pour la solennité extérieure du Sacré-Cœur, soit de célébrer uniquement celle-ci le dimanche dont il s'agit et d'omettre la solennité extérieure des SS. Pierre et Paul.

Q. — Des religieux qui appartiennent à une Congrégation ayant son *Ordo* propre et qui desservent une chapelle publique où la grand'messe est célébrée tous les dimanches, sont-ils tenus de célébrer aux dimanches respectifs les solennités transférées pour la France en vertu de l'indult du cardinal Caprara, — v. g. celles de l'Epiphanie, du Patron principal du lieu, etc., — et cela quand bien même ils auraient déjà solennisé la fête au jour de son incidence ?

R. — I. Commençons par définir l'oratoire *public* et l'oratoire *semi-public*, car on les confond trop souvent l'un avec l'autre.

On entend par oratoire *public* un oratoire érigé principalement pour l'usage d'une communauté ou même de simples particuliers, mais auquel cependant tous les fidèles ont le droit, bien et dûment établi, d'accéder à leur gré, du moins au moment des offices divins *(Codex,* can. 1188, § 2, n. 1). — Il importe de remarquer que, d'après la jurisprudence constante des SS. Congrégations romaines, ce droit de libre accès pour tous les fidèles est une condition *sine qua non* du caractère d'oratoire *public* au sens canonique du mot [2].

Un oratoire *semi public* est celui qui est destiné à une communauté religieuse ou à un groupement déterminé de fidèles, sans que d'autres personnes y aient aussi de droit un libre accès. *(Codex,* ibid., n. 2). Tel est d'ordinaire l'oratoire principal des séminaires, des communautés, des collèges, des hôpitaux, des prisons, etc. [3].

Dans quelle catégorie faut-il ranger l'oratoire envisagé par notre consultant ? Nous ne le saurions dire, faute de données concrètes ; mais il sera facile à celui-ci de décider d'après ce qui précède.

II. — En France, la célébration [4] des solennités extérieures transférées au dimanche en vertu de l'indult du cardinal Caprara du 9 avril 1802, est obligatoire dans toutes les églises — cathédrales, collégiales [5] ou paroissiales, — et dans tous ceux des oratoires *publics* où la messe est toujours chantée les dimanches et jours de fête d'obligation. (Décr. de Caprara du 21 juin 1804 ; S. R. C., 22 juillet 1848, n. 2974, ad 4). — Notons que là, le fait d'avoir solennisé en semaine, à leur incidence, les fêtes auxquelles appartiennent les solennités susdites ne dispense nullement d'en célébrer, le dimanche suivant, la solennité extérieure transférée. (S. R. C., 6 mars 1896, n. 3890, ad 4).

Dans les oratoires *semi-publics,* au contraire, la célébration des solennités transférées au dimanche est purement facultative, comme l'a déclaré la S. C. des Rites : « Utrum solemnitates jussu card. Caprara ad dominicam proxime sequentem translatæ, ceteræque ex Indulto particulari similiter faciendæ, celebrari debeant, an possint, etiam in oratoriis semipublicis, ubi singulis dominicis solet missa cantari ? » — Resp. : « Solemnitates enunciatas celebrari *posse* in oratoriis semipublicis, de quibus agitur in decreto n. 4007, diei 23 Januarii 1899. » (S. R. C., 27 mai 1911, n. 4269, ad 9).

Notre consultant possède ainsi désormais tous les éléments de la solution.

Q. — Dans une chapelle, on a supprimé la croix de l'autel et on l'a remplacée par une statue du Sacré-Cœur, laquelle repose directement sur le tabernacle.

Derrière l'autel se trouve une fresque représentant la crucifixion de Notre-Seigneur. La croix peinte ainsi sur le mur peut-elle remplacer celle qui, régulièrement, devrait être sur le tabernacle ?

R. — Il est absolument défendu de faire reposer, même en partie, une statue du Sacré-Cœur sur le tabernacle qui renferme le Saint-Sacrement [1]. (S. R. C., 31 mars 1887, n. 3673, ad 2). Il serait permis, au contraire, d'en ériger une immédiatement derrière le tabernacle (S. R. C., 23 avril 1926, n. 4401, ad 1) [2] ; encore faudrait-il que, comme nous l'avons rappelé maintes fois [3], l'autel fût dédié au Sacré-Cœur (cf. S. R. C., 27 août 1836, n. 2752, ad 5 et 7).

D'autre part, lorsque derrière le milieu de l'autel il y a — v. g. adossé à un mur — une grande image de Jésus crucifié [4], ce n'est qu'à certaines conditions qu'elle peut tenir lieu de la croix requise sur l'autel pendant les fonctions liturgiques. Il faut que ladite image puisse être facilement aperçue du célébrant et des fidèles ; qu'elle se trouve assez près de l'autel pour faire vraiment partie des accessoires nécessaires de ce dernier ; enfin qu'elle y ait la place prépondérante attribuée dans la Liturgie à la croix de l'autel [5]. — Or,

[1] Cf. S. R. C., 13 juillet 1897, n. 3960.

[2] Cf. card. Gasparri, *Tract. can. de Ssma Eucharistia,* t. I, n. 190-193 ; — Many, *Prælectiones de locis sacris,* p. 126, n. 66 ; — chan. Durieux, *L'Eucharistie,* 1[re] édit., p. 125, n. 126.

[3] Cf. S. R. C., 23 janvier 1899, n. 4007.

[4] Cette célébration comporte nécessairement une messe solennelle ou chantée. (Décr. de Caprara du 21 juin 1804, 2° ; S. R. C., 6 sept. 1890, n. 3735, ad 1). — Le chant des vêpres de la solennité est *permis* hors des églises cathédrales ou collégiales.

[5] C'est-à-dire dans les églises qui appartiennent à un chapitre collégial (Cf. *Codex,* can. 391).

[1] La défense est la même pour n'importe quelle statue ou relique (S. R. C., 3 avril 1821, n. 2613, ad 6).

[2] Cf. *Ami* 1926, p. 480 et 482 ; — 1930, p. 718.

[3] Cf. *Ami* 1924, p. 63 et 522 ; — 1925, p. 235 ; — 1926, p. 492 ; — 1930, p. 718.

[4] Si c'était un tableau représentant toute une scène, l'image de N.-S. en croix devrait y occuper la partie centrale. (Benoît XIV, const. *Accepimus,* 16 juillet 1746).

[5] Cf. Benoît XIV, *loc. cit.* ; — S. R. C., 16 juin 1663, n. 1270, ad 2 ; — Quarti, *Commentaria in rubr. Mis-*